N.º 4

MARTIN HEIDEGGER

La Epoca de la Imagen del Mundo

EDICIONES

AUCH

Martín Heidegger

LA EPOCA DE LA IMAGEN DEL MUNDO

N.º 4

SERIE NEGRA

EDICIONES DE LOS
ANALES
DE LA UNIVERSIDAD
DE CHILE

DIRECTOR:
Guillermo Feliú Cruz

SECRETARIO DE PUBLICACIONES:
Juan Uribe Echevarría

SIETE SERIES:

Serie Negra
FILOSOFIA

Serie Roja
LETRAS

Serie Verde
HISTORIA

Serie Gris
ARTE

Serie Azul
CIENCIAS

Serie Marrón
EDUCACION

Serie Celeste
ANTROPOLOGIA-SOCIOLOGIA

Martín Heidegger

LA EPOCA DE LA IMAGEN DEL MUNDO

Traducción y notas de Alberto Wagner de Reyna

Ediciones de los ANALES
de la Universidad de Chile
1958

Edición de 1,000 ejemplares.
Compuesta e impresa en los
Talleres Gráficos de la
Editorial Nascimento.
Santiago de Chile.

La Epoca de la Imagen del Mundo (*"Die Zeit des Weltbildes") es una conferencia pronunciada por Heidegger en Friburgo en Brisgovia (Alemania) —de cuya Universidad es profesor ordinario— el 8 de junio de 1938 bajo el título de "La fundamentación de la moderna imagen del mundo por la Metafísica". Era ella la disertación final de una serie que tenía por tema los presupuestos de la imagen contemporánea del mundo. Los* Complementos, *también escritos en esa ocasión, no fueron publicados hasta que, con la conferencia, vieron la luz en el tomo* Holzwege, *en que Heidegger reunió seis opúsculos, aparecido en Francfort del Main (Editorial Vittorio Klostermann), en 1950.*

Heidegger fué Rector de la Universidad de Friburgo en Brisgovia, poco después del ascenso al poder del nacionalsocialismo en Alemania (1933), pero rápidamente se pro-

(*) Primera edición en español, autorizada por Martín Heidegger y la Casa Editorial Vittorio Klostermann de Frankfurt. Traducción y prólogo de Alberto Wagner de Reyna.

dujo un profundo distanciamiento entre el régimen político imperante y el filósofo, que abandonó el rectorado. En la conferencia sobre la Imagen del Mundo, *en 1938, expone Heidegger nítidamente su oposición al nacismo que, por aquel entonces, se empeñaba en imponer su cosmovisión y buscaba establecer su propia imagen del mundo. La dura crítica que hace del hombre contemporáneo que asume esta actitud, fué entendida por el amplio público en que repercutieron las ideas expuestas, pero también por los teóricos de la corriente política que fustigó con directas alusiones. Más de un tropiezo —que no es del caso detallar aquí— tuvo Heidegger con las autoridades a causa de la conferencia.*

Veinte años más tarde no ha perdido, sin embargo, actualidad la voz de Heidegger: si en 1938 señalaba y denunciaba la cosmovisión y la imagen del mundo nazi, los mismos conceptos valen para otras cosmovisiones e imágenes del mundo que actualmente se nos ofrecen con no menos insistencia. Y el diagnóstico filosófico de la Edad Moderna y nuestra situación contemporánea nos aparece aún más lacerante y profundo.

La Epoca de la Imagen del Mundo *es una obra marginal en la producción heideggeriana, pero tiene una ubicación dentro de*

ella que la hace especialmente importante. De un lado, es un testimonio sobre el espíritu de la ciencia moderna, del otro, una interpretación de Descartes que sirve para fundamentar ese testimonio. Pero, precisamente, esta interpretación de Descartes toca lo más hondo del filosofar de Heidegger, y sugiere la pregunta latente que se nos impone: ¿Está Heidegger aún dentro de los supuestos cartesianos o los ha superado? O dicho de otro modo: ¿Es la filosofía heideggeriana aún Metafísica o ya no lo es más? O aún en otra fórmula: ¿Trata ella, en cuanto pensar, del ser, o so pretexto de llegar a él se detiene en el ente?

El tono de La Epoca de la Imagen del Mundo *difiere bastante de la obra fundamental de los primeros años ("Sein und Zeit ("Ser y Tiempo"), 1927), aunque —como es natural— la supone. En cambio, señala claramente hacia la "Carta sobre el Humanismo" (hay en ella traducción nuestra en la colección "Tradición y Tarea", Santiago de Chile) y a la "Einfuehrung in die Metaphysik" (Tuebingen, 1953), y a la introducción a "¿Qué es Metafísica?" (1951).*

Si una visión miope pudo ver en "Sein und Zeit" una intención de antropología filosófica y considerar la filosofía existencial de Heidegger como el objeto y meta de su pensa-

miento, no se puede —con justicia— pronunciar juicio tan riguroso respecto de quienes vieron en Heidegger a un originalísimo restaurador de la Metafísica o en su especulación el esfuerzo del existir de fundar el ser en la trascendencia por sobre los entes. Las posteriores obras del pensador de Friburgo muestran que esta posición también es equivocada, pero la disipación del error requiere largas explicaciones que en verdad reinterpretan los análisis de la primera época ("Sein und Zeit, Was ist Metaphysik?" "Kant und das Problem de Metaphysik"). Se puede decir que Heidegger ha realizado un viraje (Kehre) *o que se ha adentrado aún más en sus propios supuestos. En el fondo es ello lo mismo: el filósofo se ha puesto en una nueva luz, y en ella es menester leer sus escritos antiguos, que no han perdido su vigencia ni su extraordinaria fuerza.*

La Epoca de la Imagen del Mundo *está al comienzo de este proceso, y de allí el que pueda servir a muchos de clave para la posterior producción de Heidegger. Al relacionar el tema central del ser con la ciencia moderna, amplía a nuestra vista el ámbito de las proyecciones de aquél y lo conecta con problemas más cercanos a la preocupación cotidiana, de suerte que el opúsculo resulta una excelente vía de acceso al imponente y*

misterioso edificio que es el pensamiento de Heidegger.

La Epoca de la Imagen del Mundo *—como todas las obras de Heidegger— tiene por tema central el "ser", aquello incondicionado que condiciona todo lo demás, y que hace que lo que es sea lo que es. Es el viejo tema que preocupó a los presocráticos y que late a lo largo de toda la historia de la filosofía, encubriéndose o vislumbrándose en los diferentes enfoques de los grandes pensadores —idea, movimiento, trascendencia, sujeto, espíritu— que van reparando cada vez más en lo que el ser condiciona, en lo que es, en el "ente", que —según Heidegger— es el tema de la Metafísica (1), que llega a su culminación y término en el eterno retorno de la misma voluntad de poder, que postula Nietzsche, el último metafísico (2).*

La distinción entre ser y ente, entre el plano ontológico y el óntico, sigue siendo fundamental en el pensador de Friburgo (3), y su recta comprensión sólo puede lograrse teniéndola en cuenta con toda precisión.

---

(1) Cf. *Einfuehrung in die Metaphysik*, Tuebingen, 1953, pág. 14.

(2) Cf. Heidegger, *Was heisst Denken?* Tuebingen, 1954, pág. 36.

(3) Ver mi *Ontología Fundamental de Heidegger*. Ed. Losada, Buenos Aires.

La exposición de la situación actual de la ciencia, que en último término interpreta el opúsculo como nacida de la Metafísica cartesiana, la hace Heidegger colocándose en medio de ella, es decir, sin asumir una actitud ponderativa o incriminatoria, pero teniendo en mente la verdad (descobertura) del ser. Y, precisamente, el afán por la descobertura del ser lo llevó en "Sein und Zeit" a preconizar la necesidad de la destrucción de la historia de la Ontología, a fin de volver al prístino punto de partida, que es el presocrático (4).

Si uno lo hace suyo, muchos fenómenos posteriores son vistos en una perspectiva distinta de la usual, así en el fenómeno del "desdiosamiento" quedarán en la misma línea la desaparición de los dioses mitológicos y la apostasía de la Edad Moderna. Pero, como el pensar de Heidegger supone el de Nietzsche (cuya superación total intenta), señala en este último acontecimiento la participación del Cristianismo, considerándolo —cual lo hizo, en su genial arbitrariedad, el solitario de Sils María— como "el fenómeno histórico, mundanal-político, de la Iglesia y su pretensión de poderío en la conformación

---

(4) *Sein und Zeit*, pág. 19.

de la humanidad occidental y su cultura moderna" (5).

Dicho de otro modo: Heidegger se refiere al Cristianismo en cuanto a través de sus fieles ha buscado conformar —bautizándolos— determinados movimientos culturales (humanismo, modernidad, etc.), afirmando que, como le son heterogéneos, el resultado ha sido negativo, pues ha promovido el "desdiosamiento", punto de vista que no implica una censura de la "esencia" del Cristianismo y de la Iglesia. Esta misma heterogeneidad entre Cristianismo —vida en un ordenamiento condicionado por Dios y encaminado hacia El —y cosmovisión— necesariamente subjetiva— hace imposible la existencia de una verdadera cosmovisión cristiana.

De igual modo, la adquisición de conocimientos en la Edad Media es vista como hecho histórico. Aunque, en teoría, como lo dice Boecio, y lo confirma Santo Tomás de Aquino (6), el argumento de autoridad es el menos firme (locus ab auctoritate est infirmissimus), *cuando tiene por base la razón humana* (fundetur super ratione humana) *en oposición a la revelación divina, en la*

---

(5) Heidegger, *Holzwege,* opusc., *Nietzsche Wort "Gott ist tot"*, pág. 202.

(6) St. Thomas Aq., *Summa Th.* I, q. I, a. 8.

práctica de la escuela aún en materias humanas fué la autoridad lo decisivo, siguiendo así un criterio sólo válido para la ciencia teológica. Pero precisamente por eso, la reacción de Rogerio Bacon contra esta práctica surge de la mejor doctrina medieval, y por lo tanto —como señala Heidegger— no pertenece a la modernidad.

Otro punto supuesto como conocido en el opúsculo es el fenómeno del proyecto: la existencia humana siempre se es de antemano, sólo puede llegar a ser algo, cuando en cierto modo ya está en ello gracias a un saber o intuición preconceptual; sobre esta posibilidad se traza el existir humano, se proyecta para hacerla suya. El proyecto abre el ámbito del trazo, que está así a disposición del comprender, que según sus diferentes modos concretos se articula diversamente. Al abrirse un campo, procede el investigador en un proyecto de esta clase, valiéndose de un procedimiento (es decir de una técnica, de un conjunto de dispositivos) concorde con el proceso.

La interpretación heideggeriana de la investigación en la ciencia moderna mira así hacia dos lados: hacia la realidad del proceso, como acontece en los institutos especializados, y hacia la esencia proyectante del hombre.

El lenguaje de Heidegger es particularísimo, de allí que su traducción sea siempre empresa de dudoso éxito. Como en otras ocasiones, hacemos aquí una versión prevalentemente literal, tratando de traicionar lo menos posible el texto original y la confianza que el autor ha puesto en el traductor al darle licencia para la traslación de este opúsculo al castellano. Ello nos lleva a buscar la equivalencia de estructura sintáctica y morfemas entre la expresión en alemán y estas páginas, teniendo presente que en las pequeñas singularidades estilísticas de Heidegger suele estar el meollo de su pensamiento. De allí que nos hayamos permitido emplear neologismos aventurados (v. g., yoidad), palabras desaconsejables (v. g., rango) y giros que, en español, destiemplan el oído o hacen rechinar la pluma.

No puedo terminar estas líneas sin agradecer a mi amigo don Fernando Zabala las útiles y meditadas sugestiones que me ha hecho para el mejor logro de esta traducción. —Alberto Wagner de Reyna.

En la Metafísica se realiza la reflexión sobre la esencia del ente y una decisión sobre la esencia de la verdad. La Metafísica fundamenta una época, dándole el fundamento de su figura esencial mediante una determinada interpretación del ente y una determinada concepción de la verdad. Este fundamento rige todas las manifestaciones que caracterizan a esa época. Inversamente, tiene que dejarse conocer a través de estas manifestaciones —y en una reflexión sobre ellas de suficiente fuerza— el fundamento metafísico. Reflexión es el coraje de convertir la verdad de los propios presupuestos y el ámbito de los propios fines en lo máximamente digno de ser preguntado (1).

A las esenciales manifestaciones de la Edad Moderna pertenece su ciencia. Una manifestación de igual importancia en rango es la técnica maquinista. No se debe, sin embargo, interpretarla erróneamente como una mera aplicación de la ciencia natural matemática moderna a la práctica. La técnica maquinista es, ella misma, una autónoma transfor-

mación de la práctica, de suerte que sólo a partir de ésta es reclamada la aplicación de la ciencia natural matemática. La técnica maquinista continúa siendo la hasta ahora más visible secuela de la esencia de la técnica moderna, que es idéntica con la esencia de la Metafísica moderna.

Una tercera manifestación de la Edad Moderna —igualmente esencial— estriba en el proceso de que el arte ingresa al campo visual de la Estética. Esto significa: la obra de arte se convierte en objeto de vivencias, y en consecuencia se considera el arte como expresión de la vida del hombre.

Una cuarta manifestación moderna se acredita en que el quehacer humano es concebido y realizado como cultura. Cultura es entonces la actualización y realización de los supremos valores mediante el fomento solícito de los supremos bienes del hombre. Está en la esencia de la cultura hacer a este fomento a su vez objeto de fomento, y convertirse así en política cultural.

Una quinta manifestación de la Edad Moderna es el desdiosamiento. Este término no sólo significa que se deja de lado a los dioses, esto es el burdo ateísmo. Desdiosamiento es el doble proceso en que, de un lado, la imagen del mundo se cristianiza en cuanto el fundamento del mundo es postulado como

lo Infinito, Incondicionado, Absoluto, y, de otro, el Cristianismo reinterpreta su cristianidad como una cosmovisión (la cosmovisión cristiana) y así se acomoda a la modernidad. El desdiosamiento es el estado de indecisión respecto de Dios y los dioses. Al Cristianismo se debe —en su mayor parte— que ello haya acontecido. Pero el desdiosamiento no excluye la religiosidad, tanto más que sólo por él se convierte el nexo hacia los dioses en vivencia religiosa. Cuando se ha llegado a esto, se han evadido los dioses. El vacío producido es entonces substituído por la exploración histórica y psicológica del mito.

¿Qué concepción del ente y qué interpretación de la verdad están a la base de estas manifestaciones?

Limitamos la pregunta a la primera de las manifestaciones nombradas: a la ciencia.

¿En qué estriba la esencia de la ciencia moderna?

¿Qué concepción del ente y de la verdad fundamentan esta esencia? Si se logra llegar al fundamento metafísico que fundamenta a la ciencia en cuanto moderna, entonces se podrá desde él conocer la esencia de la Edad Moderna en general.

Cuando empleamos hoy la palabra "ciencia", significa ella algo que difiere esencial-

mente de la *doctrina* y la *scientia* del Medievo, pero también de la *epistéme* griega. La ciencia griega nunca fué exacta y ello porque en vista de su esencia no podía ser exacta y no necesitaba ser exacta. De allí que carezca de sentido opinar que la ciencia moderna sea más exacta que la de la antigüedad. Así tampoco se puede decir que la teoría de Galileo de la caída libre de los cuerpos sea verdadera, y la de Aristóteles —que enseña que los cuerpos livianos tienden hacia arriba— sea falsa, pues la concepción griega de la esencia del cuerpo y del lugar y de la relación entre ambos descansa sobre una distinta interpretación del ente y condiciona por lo tanto una diferente manera de ver e interrogar los procesos de la naturaleza. Nadie se atreve a sostener que la poesía de Shakespeare sea más avanzada que la de Esquilo. Aún más imposible es decir que la concepción moderna del ente es más correcta que la griega. Si queremos, por ello, entender la esencia de la ciencia moderna, tenemos que liberarnos de la costumbre de hacer comparaciones entre la ciencia más nueva y la más antigua a base de una graduación desde el punto de vista del progreso.

La esencia de lo que hoy se llama ciencia es la investigación. ¿En qué consiste la esencia de la investigación?

En que el conocimiento se instala a sí propio como proceder en el ámbito del ente, de la naturaleza o de la historia. Proceder no significa aquí meramente el método, el procedimiento, pues todo proceder requiere previamente una región abierta en que se mueve. Pero precisamente el abrir una tal región es el proceso fundamental de la investigación. Este se realiza gracias a que en un ámbito del ente, v. g., en la naturaleza, se proyecta un determinado esquema de los procesos de la naturaleza. El proyecto señala de antemano de qué modo el proceder cognoscitivo se ha de vincular a la región que se ha abierto. Esta vinculación es el rigor de la investigación. Por el proyecto del esquema y la determinación del rigor se asegura el proceder su región de objetos dentro del ámbito del ser. Una mirada sobre la más temprana y a la vez determinante ciencia moderna, la Física matemática, aclara lo dicho. En cuanto la moderna física atómica sigue siendo Física, vale para ella también lo esencial, que es lo único que aquí importa.

La Física moderna se llama matemática porque aplica, en un sentido preferente, una matemática muy determinada. Ella puede, empero, sólo proceder de este modo, matemáticamente, porque ya es matemática en

un sentido más profundo. *Ta mathémata* significa para los griegos aquello que el hombre, al contemplar el ente y en el trato con las cosas, ya conoce de antemano: de los cuerpos, lo corpóreo; de las plantas, lo vegetal; de los brutos, lo animal; de los hombres, lo humano. A esto ya conocido, esto es, matemático, pertenecen —junto a lo ya dicho— también los números. Si encontramos sobre la mesa tres manzanas, entonces conocemos que ellas son tres. Pero el número tres, la tríada, lo conocemos ya. Esto quiere decir: el número es algo matemático. Sólo porque los números representan lo que se nos impone con mayor insistencia como lo siempre ya-conocido y son por ello lo más conocido de lo matemático, se reservó pronto la denominación "matemático" para lo numérico. Pero de ningún modo se determina la esencia de lo matemático por lo numérico. Física es, en general, el conocimiento de la naturaleza; en especial, después, el conocimiento de lo corpóreo material en su movimiento, pues esto se muestra inmediata y permanentemente —aunque de diversa manera— en todo lo natural. Si, pues, la Física se conforma expresamente como matemática, entonces quiere ello decir: por ella y para ella se establece de un modo enfático y de antemano, algo como ya-conocido. Este esta-

blecer atañe nada menos que al proyecto de aquello que, para el buscado conocimiento de la naturaleza, será en adelante la naturaleza: el conjunto de movimientos —en sí cerrado— de puntos de masa espacial temporalmente relacionados. En este esquema, [su] puesto como [sobre] entendido, de la naturaleza se insertan, entre otras, las siguientes determinaciones: Movimiento significa cambio de lugar. Ningún movimiento o dirección de movimiento tiene primacía sobre otro. Cada lugar es igual a otro. Ningún instante (punto del tiempo) tiene preeminencia sobre otro. Toda fuerza se determina —es decir: es solamento eso— por el movimiento (magnitud del cambio de lugar en la unidad del tiempo) que tiene por consecuencia. En este esquema de la naturaleza ha de ser visto todo proceso. Unicamente en el campo visual de este esquema se hace visible un proceso natural como tal. Este proyecto de la naturaleza es asegurado por el hecho que la investigación física se vincula a él de antemano en cada uno de sus pasos interrogatorios. Esta vinculación —el rigor de la investigación— tiene, según el proyecto, cada vez su propio carácter. El rigor de la ciencia natural matemática es la exactitud. Todos los procesos, si quieren entrar en la representación como procesos naturales, tienen

aquí que ser determinados como magnitudes de movimiento espacio-temporales. Tal determinación se realiza en la medición gracias al número y al cálculo. Pero la investigación matemática de la naturaleza no es exacta porque calcula con precisión, sino tiene que calcular así porque la vinculación a su región de objetos tiene el carácter de la exactitud. Por lo contrario, tienen todas las ciencias del espíritu, aún todas las ciencias de lo vivo, precisamente para seguir siendo rigurosas que ser necesariamente inexactas. Es cierto que se puede concebir también lo vivo como una magnitud del movimiento espacio-temporal, pero entonces ya no se capta lo vivo. Lo inexacto de las ciencias del espíritu históricas no es un defecto, sino sólo el cumplimiento de un requisito esencial para esta especie de investigación. Empero, no sólo resulta el proyecto y el afianzamiento de la región de objetos de las ciencias históricas de una especie diferente, sino que de logro mucho más difícil que la consecución del rigor de las ciencias exactas.

La ciencia se convierte en investigación por el proyecto y el afianzamiento de éste en el rigor del proceder. Proyecto y rigor se desenvuelven, para llegar a ser lo que son, en el procedimiento. Esto determina el segundo carácter esencial de la investigación. Si debe

convertirse en objetiva la región proyectada, entonces es menester hacerla encontradiza en toda la multiplicidad de sus capas y trabazones. Por eso tiene el proceder que tener la vista libre para la mutabilidad de lo que encuentra. Sólo en el campo visual de lo siempre-distinto de las mutaciones se muestra la plétora de lo particular, de los hechos. Pero los hechos han de hacerse objetivos. El proceder debe, por eso, representar lo mutable en su mutación, detenerlo y, sin embargo, dejar que el movimiento sea movimiento. Lo estante de los hechos y la constancia de su cambio como tal es la regla. Lo constante del cambio en la necesidad de su curso es la ley. Sólo en el campo visual de regla y ley se aclaran los hechos como los hechos que son. Investigación de hechos en el ámbito de la naturaleza es en sí el establecimiento y verificación de regla y ley. El procedimiento mediante el cual llega a la representación una región de objetos tiene el carácter de la aclaración desde lo claro, de la explicación. Ella siempre tiene dos lados. Ella fundamenta algo desconocido en algo conocido y abona simultáneamente este algo conocido con esotro algo desconocido. La explicación se realiza en la pesquisa. Esta acontece en las ciencias naturales, cada vez según el modo del campo en que ha de rea-

lizarse y según la intención de la explicación, en el experimento. Pero la ciencia natural no se convierte en investigación gracias al experimento, sino inversamente el experimento sólo se hace posible —y únicamente allí— donde el conocimiento de la naturaleza se ha convertido en investigación. Porque la Física moderna es en lo esencial matemática, sólo por ello puede ser experimental. Porque ni la *doctrina* medieval ni la *epistéme* griega son ciencia en el sentido de investigación, por eso no se ha llegado allí al experimento. Es cierto que Aristóteles fué el primero en comprender lo que significa *empeiría* (*experientia*): la observación de las cosas mismas, de sus propiedades y mutaciones bajo condiciones cambiantes y con ello el conocimiento de la manera en que se comportan regularmente las cosas. Pero una observación que apunta a tales conocimientos —el *experimentum*— es esencialmente distinta de aquello que pertenece a la ciencia como investigación, del experimento investigatorio; aun cuando los antiguos y medievales trabajen con número y medida; y también aun cuando el observar se ayude con determinados dispositivos y herramientas. Pues allí falta, permanentemente, lo decisivo del experimento. Este comienza con la suposición de una ley. Emprender un experimen-

to quiere decir: representar una condición, según la cual un determinado conjunto de movimientos puede ser seguido en la necesidad de su sucesión, esto es, que puede ser sometido de antemano al cálculo. La imposición de la ley se realiza, empero, en vista del esquema de la región de objetos. Este da la medida y ata el representar anticipante de la condición. Tal representar —en el cual y con el cual comienza el experimento— no es un imaginarse cualquiera. Por eso decía Newton: *hypotheses non fingo,* los supuestos no se han colegido arbitrariamente. Ellos se han explicitado del esquema de la naturaleza y están incluídos en él. El experimento es aquel procedimiento que está sostenido y guiado en su trazo y ejecución por la ley que le ha sido puesta por base, y que persigue aducir hechos que verifiquen la ley o le nieguen su verificación. Cuanto más exactamente ha sido proyectado el esquema de la naturaleza, tanto más exacta se hace la posibilidad del experimento. El muy mentado escolástico medieval Rogerio Bacon no puede ser por ello el precursor del moderno investigador experimentante sino que sigue siendo simplemente un secuaz de Aristóteles. Pues, mientras tanto, ha trasladado el Cristianismo la posesión propiamente dicha de la verdad a la fe, a la sustentación de la vera-

cidad de la palabra de la Escritura y de la enseñanza de la Iglesia. El más alto conocimiento y doctrina es la Teología como interpretación de la palabra divina de la Revelación, que está depositada en la Escritura y es predicada por la Iglesia. Conocer no es aquí investigar, sino el recto comprender de la palabra decisiva y de las autoridades que la predican. Por ello obtiene preeminencia en la adquisición de los conocimientos de la Edad Media la discusión de las palabras y opiniones doctrinales de las diversas autoridades. El *componere scripta et sermones,* el *argumentum ex verbo* es decisivo, y también la causa de que la filosofía platónica y aristotélica recibida se haya convertido en dialéctica escolástica. Si Rogerio Bacon reclama el experimento —y de hecho lo reclama—, entonces no se refiere al experimento de la ciencia como investigación, sino que solicita en vez del *argumentum ex verbo* el *argumentum ex re,* en vez de la discusión de las opiniones doctrinales la observación de las cosas mismas, esto es la *empeiría* aristotélica.

El experimento investigatorio moderno no es sólo un observar más preciso (en cuanto al grado y a la amplitud) sino el procedimiento —esencialmente diferente en su especie— de la verificación de la ley en el marco y al servicio del proyecto exacto de

la naturaleza. Al experimento de la investigación de la naturaleza corresponde en las ciencias del espíritu la crítica de fuentes. Este nombre comprende aquí el conjunto de hallazgo de las fuentes, su lectura, control, aprovechamiento, conservación e interpretación. La explicación histórica fundada en la crítica de fuentes retrotrae, es cierto, los hechos a reglas y leyes. Pero ella tampoco se contenta con un nuevo relato de hechos. En las ciencias históricas el procedimiento apunta, tanto como en las ciencias naturales, a representar lo constante y a convertir la historia en objeto. Objetiva sólo puede ser la historia cuando es pasada. Lo constante en lo pasado, aquello a lo cual reduce la explicación histórica lo singular y múltiple de la historia, es lo que-ya-siempre-ha-estado-una-vez-presente, lo comparable. En el constante comparar todo con todo es calculado lo comprensible, y verificado y asegurado como el esquema de la historia. Sólo hasta donde alcanza la explicación histórica alcanza la región de la investigación histórica. Lo único, lo raro, lo simple, en una palabra lo grande en la historia, nunca es sobreentendido, y por ello continúa siendo inexplicable. La investigación histórica no niega lo grande en la historia sino lo explica como excepción. En esta explicación se mide lo grande en lo co-

rriente y mediocre. Pero tampoco hay otra explicación histórica, mientras explicación signifique: retrotraer hacia lo comprensible, y mientras la ciencia histórica siga siendo investigación, esto es, explicación. Porque la ciencia histórica, en cuanto investigación, proyecta y objetiva lo pasado en el sentido de una correlación de efectos —explicable y visible en su conjunto—, por eso reclama ella, como instrumento de la objetivación, la crítica de fuentes. En la medida que la ciencia histórica se acerca al periodismo varían los patrones de esta crítica.

Toda ciencia, en cuanto que es investigación, está fundada sobre el proyecto de una región de objetos circunscrita, y por ello es necesariamente ciencia particular. Cada ciencia particular tiene que especializarse, en el desenvolvimiento del proyecto, por su procedimiento, hacia determinados campos de investigación. Esta especialización no es en modo alguno solamente la fatal secuela de la creciente imposibilidad de dominar los resultados de la investigación. No es un mal necesario, sino la necesidad esencial de la ciencia como investigación. La especialización no es el resultado, sino la causa del progreso de toda investigación. Esta no se diversifica y pierde, en su procedimiento, en pesquisas arbitrariamente emprendidas, pues la ciencia

moderna se determina por un tercer proceso fundamental: el servicio (que implica trajín y empresa) (2).

Se entenderá por lo pronto bajo este nombre, el fenómeno de que una ciencia —sea de la naturaleza o del espíritu— adquiere hoy la justa prestancia de una ciencia sólo cuando se ha hecho digna de recibir los honores de un instituto. Pero la investigación no es un servicio porque sus labores se realicen en institutos, sino los institutos son necesarios porque la ciencia como investigación tiene en sí el carácter de servicio. El procedimiento por el cual son conquistadas las diversas regiones de objetos no acumula simplemente resultados. Se instala él, más bien, a sí mismo —con la ayuda de sus propios resultados—, en cada caso, como un nuevo proceder. En las instalaciones de maquinarias que necesita la Física para llevar a cabo la desintegración del átomo está toda la Física precedente. En correspondencia con esto, en la investigación histórica, las fuentes de que se dispone sólo son utilizadas para la explicación, cuando las fuentes mismas están afianzadas a base de explicaciones históricas. En estos procederes es cercado el procedimiento de la ciencia por sus resultados. El procedimiento se acomoda cada vez más a las posibilidades —por él mismo puestas de manifiesto— del proceder.

Este deber-acomodarse a los propios resultados como caminos y medios del procedimiento en progreso, constituye la esencia del carácter de servicio que tiene la investigación. Y esta es la causa interna de la necesidad de su carácter de instituto.

En el servicio se inserta, por primera vez, en el ente, el proyecto de la región de objetos. Todas las instalaciones (acomodaticias) que facilitan la conjunción planificada de los modos de procedimiento, promueven el recíproco control y comunicación de resultados y regulan el intercambio de personal; no son —en cuanto medidas— sólo la consecuencia externa de que el trabajo investigatorio se expanda y ramifique. Son más bien la señal —venida de lejos y en gran parte aún no entendida— de que la ciencia moderna comienza a entrar en el período decisivo de su historia. Sólo ahora toma posesión de su propia y plena esencia.

¿Qué acontece en la difusión y consolidación del carácter de instituto de las ciencias? Nada menos que el asegurarse la precedencia del procedimiento sobre el ente (naturaleza e historia), que, en cada momento, se objetiva en la investigación. A base de su carácter de servicio logran para sí las ciencias su cohesión y unidad. Por eso una investigación histórica o arqueológica que funciona

mediante institutos, está más cerca de una investigación física montada en la forma correspondiente que de una disciplina en su misma Facultad de ciencias del espíritu que ha quedado rezagada aún en la simple erudición. El decisivo desenvolvimiento del carácter de servicio de la ciencia moderna acuña por ello otro tipo de hombres. El sabio erudito desaparece. Es reemplazado por el investigador, que está en empresas investigatorias. Estas y no el cultivo de la erudición dan la tónica a su trabajo. El investigador ya no necesita más en su casa de una biblioteca. Por lo demás siempre está de viaje. El negocia en conferencias y se instruye en congresos. Se ata a encargos de editores. Estos participan ahora en la determinación acerca de qué libros deben ser escritos (3).

El investigador tiende de por sí, necesariamente, al ámbito de la figura del técnico en su sentido esencial. Sólo así sigue siendo capaz de actuar y, con ello —en el sentir de su época—, verdaderamente real. A su lado puede sostenerse, por algún tiempo más y en algunos lugares, el romanticismo de la erudición —que se hace cada vez más magra y vacía— y de la Universidad. El carácter unitario efectivo y, con ello la verdadera realidad de la Universidad, no estriba, sin embargo, en una fuerza que ella por alimen-

tarla y conservarla, irradie en una fuerza espiritual de originaria unificación de las ciencias. La Universidad es verdaderamente real en cuanto está dispuesta de modo que hace posible y visible, en una forma todavía única (por estar administrativamente en sí cerrada), la diversificación de las ciencias en la especialización y la especial unidad de los servicios. Porque las fuerzas esenciales propiamente dichas de la ciencia moderna logran su efecto, de modo inmediato y unívoco en el servicio, por eso, solamente, pueden los servicios autónomos de investigación prefigurar y establecer, desde sí mismos, la adecuada unidad interna con otros.

El verdadero sistema de la ciencia consiste en la conjunción —resultante en cada caso de la coordinación de planeamientos— del proceder con la posición respecto a la objetivación del ente. La ventaja que se espera de este sistema no es una unidad de relaciones de contenidos de los campos de objetos (una unidad cualquiera lucubrada y rígida), sino la movilidad —la más libre posible pero con sujeción a reglas— de las conversiones e inclusiones de las investigaciones en las tareas en cada caso dominantes. Cuanto más exclusivamente la ciencia se individualiza hacia el perfecto funcionamiento y dominio de su proceso de trabajo, cuanto más desprovistos

de ilusión se establecen estos servicios en planteles de investigación separados y en escuelas especializadas de investigación, tanto más incontenib lemente logran las ciencias el perfeccionamiento de su esencia moderna. Cuanto más incondicionalmente, empero, toman en serio la ciencia y los investigadores la faz moderna de su esencia, tanto más unívoca e inmediatamente se pondrán ellos mismos a disposición de la utilidad común; tanto más incondicionalmente tendrán también que retirarse a la discreción propia de toda labor de utilidad común.

La ciencia moderna se funda y diversifica simultáneamente, en los proyectos de determinadas regiones de objetos. Estos proyectos se desarrollan en el procedimiento correspondiente, asegurado por el rigor. El procedimiento vigente se instala en el servicio. Proyecto y rigor, procedimiento y servicio —exigiéndose recíprocamente—, constituyen la esencia de la ciencia moderna, la convierten en investigación.

Reflexionamos sobre la esencia de la ciencia moderna para reconocer en ella su fondo metafísico. ¿Qué concepción del ente y qué concepto de la verdad fundamentan el que la ciencia se haga investigación?

El conocimiento como investigación pide cuenta y razón al ente para que diga cómo

y hasta qué punto puede ser puesto a disposición del representar. La investigación dispone del ente cuando puede precalcular su curso futuro o recalcularlo como pasado. En el precálculo se interpela y, por así decir, se pone en su lugar, a la naturaleza; en el recálculo histórico, a la historia. Naturaleza e historia se hacen objeto del representar explicativo. Este calcula confiado en la naturaleza y contando con la historia. Sólo lo que así se hace objeto *es,* vale como ente. Sólo se llega a la ciencia como investigación cuando el ser del ente es buscado en tal objetividad.

Esta objetivación del ente se realiza en un re-presentar, que apunta a traer ante sí a todo ente, de modo que el hombre calculante puede estar seguro, es decir, cierto, del ente. Se llega a la ciencia como investigación cuando —y sólo cuando— la verdad se ha convertido en la certeza del representar. Por primera vez es determinado el ente como objetividad del representar y la verdad como certeza del representar, en la Metafísica de Descartes. El título de su obra principal reza: *Meditationes de prima philosophia,* consideraciones sobre la filosofía primera. *Próte philosophia* es la denominación acuñada por Aristóteles para aquello que después se llamará Metafísica. Toda la Metafísica moderna, Nietzsche inclusive, se mantiene dentro

de la interpretación del ente y de la verdad encauzada por Descartes (4).

Ahora bien, si la ciencia como investigación es una manifestación esencial de la Edad Moderna, entonces lo que constituye el fondo metafísico de la investigación habrá de determinar —con gran prelación de anterioridad— la esencia de la Edad Moderna en general. Se puede ver la esencia de la Edad Moderna en que el hombre se libera de las ataduras del Medievo, en que se libera hacia sí mismo. Pero esta determinación correcta queda, con todo, en la superficie. Ella tiene por consecuencia aquellos errores que impiden captar el fondo esencial de la Edad Moderna y desde allí medir el alcance de su esencia. Ciertamente que la Edad Moderna ha provocado, como consecuencia de la liberación del hombre, un subjetivismo e individualismo. Pero no menos cierto es que ninguna época anterior a ella ha creado un objetivismo comparable, y que en ninguna época precedente se ha hecho presente ni se ha impuesto lo no-individual en figura de lo colectivo. Lo esencial es aquí el necesario juego recíproco entre subjetivismo y objetivismo. Pero, precisamente, este recíproco condicionarse señala hacia procesos más profundos.

No es lo decisivo que el hombre se haya li-

berado hacia sí mismo de anteriores ataduras, sino lo decisivo es que la misma esencia del hombre se demuda al convertirse el hombre en sujeto. Esta palabra *subjectum* tenemos que entenderla —claro está— como traducción del griego *hupokeímenon*. Esta palabra nombra lo que-yace-ante[-nosotros], que como fondo colige todo sobre sí. Tal significación metafísica del concepto de sujeto no tiene, por lo pronto, ninguna relación acentuada con el hombre y por ende con el yo.

Pero cuando el hombre deviene sujeto primero y propiamente dicho, entonces esto significa: el hombre deviene aquel ente en que se funda todo ente en el modo de su ser y de su verdad. El hombre deviene el centro de referencia del ente como tal. Esto, empero, sólo es posible si se muda la concepción del ente en su totalidad. ¿En qué se muestra esta mudanza? ¿Qué es —de acuerdo con ella— la esencia de la Edad Moderna?

Si reflexionamos sobre la Edad Moderna nos preguntamos por la imagen moderna del mundo. Nosotros la caracterizamos oponiéndola a la imagen medieval y a la imagen antigua del mundo. Pero, ¿por qué preguntamos al interpretar una época histórica por la imagen del mundo? ¿Tiene toda época de la historia una imagen del mundo, y acaso de tal modo que se afane en cada caso por

su imagen del mundo? ¿O es ya el preguntar por la imagen del mundo algo propio del modo moderno del representar?

¿Qué es eso: una imagen del mundo? Evidentemente, un cuadro del mundo. Pero ¿qué significa aquí mundo? ¿Qué significa imagen? Mundo es aquí la denominación del ente en su totalidad. El nombre no está limitado al cosmos, a la naturaleza. Al mundo pertenece también la historia. Pero aun naturaleza e historia, y ambas en su recíproca compenetración, subordinándose y sobrepujándose, no agotan el mundo. En esta denominación se incluye el hontanar del mundo, sin importar cómo sea pensada su relación con el mundo (5).

Ante la palabra imagen pensamos por lo pronto en la reproducción de algo. Según ella, sería la imagen del mundo algo así como el retrato del ente en su totalidad. Pero imagen del mundo significa más. Nosotros nos referimos con esta palabra al mundo mismo, a él, al ente en su totalidad, así como es determinante y comprometiente para nosotros. Imagen no significa aquí copia, sino aquello que —refiriéndonos a la forma que es toda imagen— nos sugiere el giro: estamos informados de algo. Esto quiere decir: la cosa misma está, en el estado como se halla en vista y a la vista de nosotros, ante nos-

otros. Informarse de algo quiere decir: representar al ente mismo en el estado en que está y tenerlo permanentemente presente ante sí como estando en ese estado. Pero aún falta una determinación decisiva en la esencia de la imagen: "Estamos informados de algo" no significa sólo que el ente, en general, se nos represente, sino que está ante nosotros como sistema, en todo lo que le pertenece y todo lo que en él se conjuga. "Estar informado": en ello late también el estar enterado, estar apercibido (= preparado) y habérselas arreglado en vista de... Donde el mundo se convierte en imagen, está el ente en su totalidad puesto como aquello frente a lo cual el hombre se las arregla, lo que —respectivamente— quiere traer y tener ante sí, y con ello establecer en un sentido decisivo ante sí (6). Imagen del mundo, esencialmente entendido, no significa así una imagen *del* mundo sino el mundo entendido como imagen. El ente en su totalidad es tomado ahora de tal modo que es y está siendo sólo en cuanto es establecido por el hombre, que re-presenta y pre-senta. Donde se llega a la imagen del mundo, allí se realiza una decisión esencial sobre el ente en su totalidad. El ser del ente es buscado, y encontrado, en el estar representado del ente.

En todas partes, empero, donde el ente

no es interpretado en este sentido, no puede el mundo entrar en la imagen, no puede haber imagen del mundo. Que el ente llegue a ser ente en el estar representado hace que la época en que ello sucede sea moderna en relación con la anterior. Los giros "imagen del mundo en la Edad Moderna" e "imagen moderna del mundo" dicen dos veces lo mismo, y suponen algo que jamás pudo haber antes, esto es una imagen medieval o antigua del mundo. La imagen del mundo no se convierte de medieval en moderna, sino esto, que el mundo pueda hacerse imagen, caracteriza la esencia de la Edad Moderna. Para la Edad Media, en cambio, es el ente el *ens creatum,* lo creado por el Dios personal y creador, como causa suprema. Ser ente quiere decir aquí: pertenecer a un determinado escalón del orden de lo creado, y en cuanto así causado corresponder a la causa creadora (*analogia entis*) (7). Nunca, empero, consiste aquí el ser del ente en que sea traído, en cuanto objetivo, ante el hombre y que sólo sea [considerado como] siendo porque es puesto en el ámbito de su noticia y disposición.

De lo griego queda aún más lejos la interpretación moderna del ente. Uno de los más antiguos pronunciamientos del pensar griego sobre el ser del ente reza: *Tò gàr*

autò noeîn estín te kaì eînai. Esta frase de Parménides quiere decir: al ser pertenece, por ser reclamada y determinada por él, la intelección del ente. El ente es lo que revienta y se abre, lo que como lo presente (que expone su esencia) sobreviene al hombre como presente, esto es a aquel que se abre a lo presente (lo que expone su esencia) por el hecho de inteligirlo. El ente no deviene [algo que está] siendo porque el hombre lo contemple, acaso en el sentido de representárselo a modo de la percepción subjetiva. Más bien es el hombre el contemplado por el ente, lo colegido por lo que se abre a la presencia donde él. Ser contemplado por el ente, involucrado en lo abierto del ente, conservado en él, y así ser sostenido por él, llevado y traído en sus contraposiciones y marcado por su discordia; esta es la esencia del hombre en la gran época griega. Por eso tiene el hombre, para dar cumplimiento a su esencia, que colegir (*légein*) en su apertura lo que se abre, y salvarlo (*sózein*), cogerlo al vuelo y conservarlo y quedar expuesto a toda la confusión en vías de escindirse (*aletheúein*). El hombre griego *es* en cuanto intelige el ente, por lo que en la época griega el mundo no puede devenir imagen. Pero, contrariamente, es verdad que para Platón la entidad del ente es determinada como *eídos* (aspec-

to, visión), el antecedente lejano, largo tiempo mediatamente vigente en la latencia, para que el mundo tuviera que convertirse en imagen (8).

Algo completamente distinto significa, a diferencia del inteligir griego, el representar moderno, cuya significación expresa, mejor que otras, la palabra *representatio*. (Re)presentar significa aquí: traer —como opuesto— *ante* sí lo presente, referirlo a sí, en cuanto uno es el representante (el que realiza la representación) y *retro*traerlo en esta referencia a sí, considerada como la región determinante. Donde tal acontece se informa el hombre sobre el ente. Al informarse el hombre, se pone él mismo en escena, esto es, en el círculo abierto de lo general y comúnmente representado. Con ello se pone él mismo en el escenario, en el cual en lo sucesivo se re-presentará, se presentará, en el cual tendrá que ser imagen (cuadro vivo). El hombre se hace el representante del ente en el sentido de lo objetivo.

Pero lo nuevo de este proceso no estriba en modo alguno en que ahora la posición del hombre en medio del ente sea simplemente una otra en comparación con el hombre medieval y antiguo. Lo decisivo es que el hombre ocupa esta posición en cuanto que adrede y propiamente establecida por él, la

conserva voluntariamente como ocupada por él y se la asegura como el terreno de una posible expansión de la humanidad. Sólo ahora hay algo así como una posición del hombre. El hombre erige —poniéndola sobre sus propios pies— la manera en que debe ponerse él frente al ente como lo objetivo. Comienza ese modo de humanidad que ocupa el ámbito de las potencias humanas considerándolo el espacio en que se mide y realiza la dominación del ente en su totalidad. La época que se define por este acontecimiento no es nueva sólo para la contemplación retrospectiva, frente a las que la antecedieron, sino se pone a sí misma expresamente como nueva. Ser nuevo es propio del mundo devenido imagen.

Si con esto ha quedado aclarado el carácter de imagen propio del mundo en cuanto que es el representamiento del ente, entonces si queremos captar íntegramente la esencia moderna de este hecho: tenemos que extraer y percibir la originaria fuerza semántica de los gastados palabra y concepto "representar", el poner ante sí y hacia sí. Con ello se detiene (y tiene en pie) el ente como objeto y recibe —y sólo entonces— el sello del ser. El que el mundo devenga imagen es uno y el mismo proceso que el que el hombre devenga, dentro del ente, sujeto (9).

Sólo porque y en cuanto el hombre en general y esencialmente ha devenido sujeto, llegará, después, a la expresa pregunta: ¿Cómo quiere y tiene que ser sujeto (lo que, *en cuanto* ser moderno, *ya es*): o a modo del "yo" constreñido a su cualquieridad y abandonado a su capricho o a modo del "nosotros" en la sociedad; o como personalidad en la colectividad o como mero miembro de un grupo en la corporación; o como estado, nación o pueblo, o como la humanidad general del hombre moderno? Sólo donde el hombre ya es esencialmente sujeto se da la posibilidad de resbalar hacia la des-esencia del subjetivismo en el sentido de individualismo. Pero también sólo allí donde el hombre *sigue* siendo sujeto, tiene un sentido la expresa lucha contra el individualismo y a favor de la colectividad como meta de todo rendimiento y utilidad.

La trabazón de ambos procesos, decisiva para la esencia de la Edad Moderna —que el mundo devenga imagen y el hombre sujeto—, da luz en el (a primera vista casi contradictorio) proceso fundamental de la historia moderna. Cuanto más amplia y profundamente está a nuestra disposición el mundo en cuanto conquistado, cuanto más objetivo aparezca el objeto, tanto más subjetivo —esto es: insistente e inoportuno— se alza

el sujeto, tanto más inconteniblemente se convierte la contemplación del mundo y la doctrina del mundo en una doctrina del hombre, en Antropología. No es pues milagro que sólo entonces, allí donde el mundo deviene imagen, surja el humanismo. Pero así como no era posible en la gran época griega algo así como una imagen del mundo, tampoco podía entonces hacerse presente el humanismo. El humanismo, en sentido histórico restringido, no es por ello otra cosa sino una Antropología moral y estética. Este nombre no significa aquí una investigación científico-natural cualquiera del hombre. Tampoco significa la doctrina, determinada desde la Teología cristiana, del hombre creado, caído y redimido. Designa aquella interpretación filosófica del hombre que explica y tasa el ente en su totalidad desde el hombre y hacia el hombre (10).

El cada vez más exclusivo enraizamiento de la interpretación del mundo en la Antropología, que comienza desde fines del siglo XVIII, se expresa en que la actitud fundamental del hombre hacia el ente en su totalidad se defina como Cosmovisión (*Weltanschauung*). Desde aquel tiempo entra esa palabra en el lenguaje usual. Tan pronto como el mundo deviene imagen, se concibe la posición del hombre como Cosmovisión. Es

cierto que la palabra Cosmovisión favorece la equivocación de que allí se trata de un inactivo contemplar el mundo. Por ello ya en el siglo XIX se subrayó, y con razón, que Cosmovisión significa también, y aun ante todo, concepción de la vida (*Lebensanschauung*). Que, sin embargo, la palabra Cosmovisión se haya afianzado como nombre de la posición del hombre en medio del ente es una prueba de cuán decididamente el mundo ha devenido imagen, tan pronto como el hombre elevó su vida como *subjectum* al rango preeminente de centro de referencias. Esto significa: el ente vale —en cuanto que es siendo— sólo en la medida en que es incluído en esta vida y referirlo a ella, es decir, en cuanto que es vivido y es vivencia. Tan inconmensurable y extraño como tuvo que ser todo humanismo a lo griego, así tan imposible fué una Cosmovisión medieval, y tan absurda es una Cosmovisión católica. Tan necesaria y justamente como tiene que convertirse todo en vivencia para el hombre moderno cuanto más sin trabas sale fuera de sí en la formación de su esencia, así, tan ciertamente no podían tener vivencias los griegos en las fiestas de Olimpia.

El proceso fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora: la

obra de imaginería del presentar re-presentante. En ésta lucha el hombre por la posición en la cual pueda ser aquel ente que da la medida y traza la pauta a todo ente. Porque esta posición se afianza, vertebra y expresa como Cosmovisión, se convierte la moderna relación hacia el ente —en su desenvolvimiento definitivo— en una polémica de Cosmovisiones; y no de cualesquiera, sino sólo de aquellas que han asumido ya las posiciones fundamentales extremas del hombre con la máxima decisión. Por esta lucha de Cosmovisiones, y de acuerdo con el sentido de esta lucha, pone el hombre en juego la irrestricta fuerza del cálculo, del planeamiento y del dominio sobre todas las cosas. La ciencia como investigación es una forma imprescindible de este instalarse en el mundo, una de las vías por las cuales corre —a una velocidad desconocida para los participantes— la Edad Moderna hacia la plenitud de su esencia. Sólo con esta lucha de Cosmovisiones entra la Edad Moderna en el capítulo decisivo y presumiblemente más durable de su historia (11).

Señal de este proceso es que en todas partes, y bajo las formas y disfraces más diversos, aparezca lo gigantesco. Con ello se presenta lo gigante simultáneamente en la dirección de lo cada vez más pequeño. Pen-

samos en los números de la Física atómica. Lo gigantesco se nos impone en una forma que precisamente lo hace, al parecer, desaparecer: en la supresión de las grandes distancias por el avión, en la re-presentación de cualquier mundo extraño y lejano —en su vida cotidiana— presentada por un gesto de la mano, en la radio. Pero se piensa superficialmente si se cree que lo gigantesco es meramente el vacío estirado al infinito de lo sólo cuantitativo. Se piensa con alcances demasiado cortos si se considera que lo gigantesco de lo continuamente nunca-visto nace de la ciega pasión por la exageración y por el sobrepujar. Y no se piensa del todo cuando se cree que se ha interpretado este fenómeno de lo gigantesco con el tópico "americanismo" (12).

Lo gigantesco es más bien aquello por lo cual lo cuantitativo deviene una propia cualidad y con ello una especie señalada de lo grande. Cada época no sólo es diferentemente grande con relación a otras; tiene también, en cada caso, un propio concepto de la grandeza. Tan pronto, empero, como lo gigantesco del planeamiento y del cálculo y de la instalación y del afianzamiento se transforma de un salto de cuantitativo en una cualidad propia, se convierte lo gigantesco y lo —al parecer— siempre y totalmente calcula-

ble, precisamente por eso, en lo incalculable. Esta será siempre la sombra invisible que cae sobre todas las cosas cuando el hombre ha devenido sujeto y el mundo imagen (13).

A través de esta sombra se vierte el mundo moderno a sí mismo en un espacio privado de representación y confiere así a este incalculable la determinación que le es propia y la singularidad histórica. Esta sombra señala hacia otra cosa que nos está vedado saber a nosotros, gente de hogaño (14). Pero el hombre no podrá siquiera percibir esto que le está vedado, o pensar en ello, mientras se afane en la simple negación de la época. La fuga hacia la tradición —mezcla de humildad y orgullo— no puede, en sí misma, nada; a no ser el cerrar los ojos y la ceguera frente al momento histórico.

El hombre sólo podrá saber —esto es: guardar en su verdad— aquello incalculable en el preguntar creador y en el plasmar a partir de la fuerza de la genuina reflexión. Ella transporta al hombre venidero a aquel "entre", en el cual pertenece al ser y sigue siendo, sin embargo, un extraño para el ente (15). Hoelderlin sabía de eso. Su poema titulado *A los alemanes* termina así:

Cierto que es estrechamente limitado nuestro
[tiempo de vida,
y el número de nuestros años los vemos y
[contamos,
pero los años de los pueblos
¿los han visto ojos perecederos?

Aun si el alma sobre tu propio tiempo
nostálgica vibre, doliente quedas tú
en la fría ribera
donde los tuyos, y jamás los conoces.

COMPLEMENTOS

(1) Tal reflexión ni es para todos necesaria, ni realizable, o aun soportable, para cada cual. Por lo contrario: falta de reflexión pertenece ampliamente a determinados niveles del consumar y trajinar. El preguntar de la reflexión no recae, sin embargo, en lo infundado o incuestionable, pues de antemano pregunta por el ser. Este es y será para ella lo más digno de ser preguntado. En él encuentra el reflexionar la extrema resistencia, que lo compele a tomar en serio el ente que se ha acercado a la luz de su ser. La reflexión sobre la esencia de la Edad Moderna coloca al pensar y decidir en el ámbito de acción de las fuerzas esenciales, propiamente dichas, de la época. Estas actúan, como actúan, intangibles para toda valoración cotidiana. Frente a ellas sólo cabe la disposición a la resolución o de otro modo el desvío hacia lo a-histórico. Al hacer esto no basta, v. g., aceptar la técnica o postular en forma absoluta la "movilización total", cuando se advierte que estamos ante ella (lo que

nace de una postura incomparablemente más esencial). Es menester, ante todo y siempre, concebir la esencia de la época desde la verdad del ser que lo rige, porque sólo así se percibe aquello que es más digno de ser preguntado, que desde la base sostiene y vincula un obrar hacia lo futuro, por encima del presente, y convierte la transfiguración del hombre en una necesidad que nace del propio ser. Ninguna época se deja eliminar por la sentencia autoritaria de la negación. Esta sólo saca de cauce al que niega. La Edad Moderna, empero, exige —para ser en lo futuro soportada en su esencia y, precisamente, a causa de ella— una originalidad y una amplitud de reflexión, para la cual los hombres de hoy preparamos tal vez algo, pero a lo que no podemos todavía sobreponernos.

(2) La palabra servicio (en alemán sinónima de trajín) no ha de tomarse aquí en sentido peyorativo. Pero como la investigación es en su esencia un servicio, despierta la siempre posible laboriosidad del trajín la apariencia de ser ella la más alta realidad y eficacia, a la zaga de la cual se realiza la socavación de la labor investigatoria. El servicio deviene mero trajín cuando el procedimiento no se mantiene abierto gracias a la siempre nueva realización del proyecto, sino que deja a éste —en cuanto ya dado— detrás de sí, sin ni siquiera confirmarlo, por correr tras los resultados que se amontonan y su calculación. El mero funcionamiento del servicio debe ser siempre combatido precisamente porque la investigación es en su esencia servicio. Si se busca lo científico de la ciencia en la silenciosa erudición, entonces está claro que la renuncia al trajín significa también la negación del carácter esencialmente servicial de la investigación. Cuanto más puro funcionamiento se hace la

investigación —así aumentan sus rendimientos— con tanto mayor persistencia crece en ella el peligro de la laboriosidad. Por fin surge un estado en que la diferencia entre servicio y trajín no sólo es incognoscible, sino que también irreal. Precisamente este estado de equilibrio entre esencia y desnaturalización en el término medio de lo sobreentendido hace duradera la investigación como forma de la ciencia y, en general, también a la Edad Moderna. ¿De dónde, empero, toma la investigación los contrapesos contra el simple trajín dentro de su servicio?

(3) La creciente significación de la actividad editorial no tiene su fundamento sólo en que los editores (por ejemplo, a través del comercio de libros) tengan una sensibilidad más fina para apreciar las necesidades del público o que dominen mejor el negocio que los autores. Más bien tiene su propio trabajo la forma de un proceder planificante y que se encauza a cómo —por la mejor y más coherente producción de libros y escritos— ha de ser hecha pública la imagen del mundo y consolidada en el público. El predominio de las obras colectivas, series de libros, publicaciones escalonadas, ediciones de bolsillo, es ya la consecuencia de este trabajo editorial, que a su vez se toca con las intenciones de los investigadores ya que éstos, cuando editados en series o colecciones, no sólo se hacen más fácil y rápidamente conocidos y apreciados, sino que logran, gracias a este frente más amplio, inmediatamente influencia dentro de la eficacia dirigida.

(4) La posición metafísica fundamental de Descartes está sustentada en la metafísica platónico-aristotélica y se mueve, pese al nuevo punto de partida, en la misma pregunta: ¿Qué es el ente?

Que esta pregunta no aparezca formulada en la *Meditationes* de Descartes, sólo demuestra cuán esencialmente determina la modificada respuesta a ella la posición fundamental. La interpretación cartesiana del ente y de la verdad crea —y esto sólo a partir de ella— los presupuestos para la posibilidad de una teoría del conocimiento o metafísica del conocimiento. Sólo por Descartes es puesto el realismo en condiciones de demostrar la realidad del mundo exterior y de salvar el ente en sí.

Las esenciales mudanzas de la posición fundamental de Descartes —que han sido alcanzadas en el pensamiento alemán desde Leibniz— no superan en modo alguno esta posición fundamental. Ellas desenvuelven sólo ahora su amplitud metafísica y crean los presupuestos del siglo XIX, el aún más oscuro de los siglos que van corridos de la Edad Moderna. Ellas consolidan mediatamente la posición fundamental de Descartes en una forma en virtud de la cual ellas mismas son casi incognoscibles, pero no por ello menos efectivas. En cambio, la mera escolástica cartesiana y su racionalismo han perdido toda su fuerza para una posterior influencia formativa en la Edad Moderna. Con Descartes comienza la perfección de la Metafísica occidental. Pero como una tal perfección sólo es, a su vez, posible como Metafísica, tiene el pensar moderno su propia grandeza.

Descartes, con su interpretación del hombre como *subjectum*, crea el presupuesto metafísico para la venidera Antropología, en todas sus especies y direcciones. Con el auge de las Antropologías logra Descartes su más alto triunfo. Gracias a las Antropologías iníciase la conversión de la Metafísica en el proceso del simple terminar y detenerse de toda Filosofía. Que Dilthey negara la Metafísica,

que —en el fondo— no comprendiera más su pregunta y que se encontrara desamparado ante la Lógica metafísica, es la consecuencia interna de su posición fundamental antropológica. Su *Filosofía de la Filosofía* es la forma distinguida de la eliminación antropológica, y no de la superación de la Filosofía. Toda Antropología —en que la Filosofía precedente es utilizada a voluntad pero declarada superflua como Filosofía— tiene la ventaja de ver claramente lo que se postula con la afirmación de la Antropología. Con ello se clarifica la situación espiritual, mientras que las laboriosas confecciones de engendros tan llenos de contrasentidos como lo son las filosofías nacional-socialistas, sólo causan confusión. La Cosmovisión, sin embargo, necesita y emplea la erudición filosófica, pero no requiere de ninguna Filosofía, pues, en cuanto que es cosmovisión, ha asumido su propia interpretación y conformación del ente. Una cosa, desde luego, no puede la Antropología. Ella no puede superar a Descartes o aun siquiera levantarse contra él, pues, ¿cómo podrá oponerse la consecuencia al fundamento sobre el cual reposa?

Descartes es únicamente superable por la superación de aquello que él mismo ha fundado, por la superación de la Metafísica moderna, y esto quiere decir simultáneamente Metafísica occidental. Superación significa aquí preguntar originario de la pregunta por el sentido, esto es por el ámbito del proyecto y con ello por la verdad del ser, pregunta que se desemboza simultáneamente como pregunta por el ser de la verdad.

(5) El concepto de mundo como es desarrollado en *Sein und Zeit* (*Ser y Tiempo,* 1927), sólo debe entenderse desde el ámbito visual de la pregunta por el existir, pregunta que a su vez está incluída

en la pregunta fundamental por el sentido del ser (no del ente).

(6) A la esencia de la imagen pertenece la composición, el sistema. Con ello no se significa el encasillamiento artificial y externo y la conjunción de lo dado, sino la unidad de ensamble que se desenvuelve del proyecto de la objetividad del ente en lo re-presentado como tal. En la Edad Media es imposible un sistema: allí sólo es esencial el orden de las correspondencias, que es por cierto el orden del ente en el sentido de lo creado por Dios y previsto como su creación. Más extraño aún es el sistema para lo griego, aunque modernamente se hable —con toda impropiedad— del sistema platónico o aristotélico. El servicio en la investigación es una determinada formación e instalación de lo sistemático, en el cual éste recíproca y simultáneamente determina la instalación. Donde el mundo deviene imagen domina el sistema, y no sólo en el pensar. Empero, donde el sistema es dirigente existe siempre la posibilidad de la degeneración hacia la exterioridad del sistema simplemente facticio y hecho a retazos. A eso se llega cuando es deficiente la originaria fuerza del proyecto. La en sí diferente singularidad de la sistemática en Leibniz, Kant, Fichte, Hegel y Schelling no ha sido aún comprendida. Su grandeza estriba en que no se desarrolla —como en Descartes— del *subjectum* como *ego* y *substantia finita,* sino o —como en Leibniz— de la mónada, o —como en Kant— de la esencia transcendental de la razón finita enraizada en la imaginación, o —como en Fichte— del yo infinito, o —como en Hegel— del espíritu como saber absoluto, o —como en Schelling— de la libertad en cuanto necesidad de cada ente, que como

tal queda determinado por la diferenciación entre fundamento y existencia.

Tan esencial como el sistema es para la interpretación moderna del ente la representación del valor. Donde el ente se ha convertido en objeto del representar, pierde el ente en cierto modo su ser. Esta pérdida es percibida de modo bastante poco claro y seguro, y substituída con la correspondiente celeridad adjudicándosele al objeto —y al ente así interpretado— un valor, y en general midiendo el ente por valores y convirtiendo a los valores mismos en la meta de todo hacer y trajinar. Como éste se concibe a sí mismo como cultura, devienen los valores culturales y éstos —en general— la expresión de las más altas metas del obrar, a fin de que se afiance el hombre a sí propio como *subjectum*. De allí sólo hay un paso a convertir los valores mismos en objetos en sí. El valor es la objetivación de las metas de las necesidades del instalarse re-presentante en el mundo como imagen. El valor parece expresar que al referirse a él, y al tomar posición frente a él, se ejecuta, precisamente, lo máximamente valioso, y se le sirve; cuando es, precisamente, el valor el embozo enervado y gastado de la objetividad del ente devenido insignificante y sin hondura. Nadie muere por simples valores. Obsérvese, para aclarar el siglo XIX, la singular posición intermedia de Hermann Lotze, que al par interpretó las ideas platónicas como valores y bajo el título "Microcosmos" emprendió el *Ensayo de una Antropología* (1856), que alimentaba aún con el espíritu del idealismo alemán lo noble y sencillo de su modo de pensar, pero que también lo abría al positivismo. Porque el pensar de Nietzsche quedó preso en la representación del valor, tiene que expresar lo que le es esencial en

una forma retrospectiva, como transmutación de todos los valores. Sólo cuando se logra comprender el pensar de Nietzsche independientemente de la representación de valor, llegamos al punto desde el cual la obra del último pensador de la Metafísica es concebida como una tarea del preguntar y la oposición de Nietzsche contra Wagner como la necesidad de nuestra historia.

(7) La correspondencia, pensada como rasgo fundamental del ser del ente, anticipa muy determinadas posibilidades y modos de poner en obra la verdad de este ser dentro del ente. La obra de arte de la Edad Media y la falta de imagen del mundo en esa época van emparejadas.

(8) ¿Pero no se atrevió, en época de Sócrates, un sofista a decir: el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, que sean, y de las que no son, que no sean? ¿No suena esta frase de Protágoras como si fuese de Descartes? ¿No es finalmente concebido por Platón el ser del ente como lo mirado, como *idéa*? ¿No es para Aristóteles la referencia al ente como tal la *theoría,* el puro mirar? Sin embargo, aquella frase sofística de Protágoras está tan alejada del subjetivismo como de Descartes la posibilidad de invertir el pensar griego. Ciertamente se realiza por el pensar de Platón y por el preguntar de Aristóteles un cambio decisivo en la interpretación del ente y del hombre, pero este cambio permanece aún dentro de la experiencia fundamental griega del ente. Esta interpretación es precisamente como lucha contra la sofística tan decisiva que se hace dependiente de ella y se convierte en el acabamiento de lo griego, acabamiento que, mediatamente, prepara, en parte, la posibilidad de la Edad Moderna. Por ello ha podido ser considerado más tarde —no sólo en la

Edad Media sino a través de la Edad Moderna— el pensar platónico y aristotélico como el pensar griego por antonomasia, y todo pensar pre-platónico únicamente como una preparación para Platón. Porque se ve, a causa de una larga costumbre, lo griego a través de una interpretación humanística, por ello nos está vedado re-pensar el ser, que se abrió a la antigüedad griega, de modo que le dejemos conservar lo que hay de propio y extrañante en él. La frase de Protágoras reza: ***pánton chremáton métron estìn ánthropos, tôn mèn*** *ónton hos éstin, tôn dè mè ónton hos ouk éstin* (ver Platón, *Theaetet,* 152).

"De todas las cosas (que el hombre tiene en uso y empleo y por eso siempre alrededor de sí, *chrémata chrêsthai*) es el hombre (cada cual) la medida, de los presentes de que así se presenten como se presentan, de aquellos empero a los que está vedado presentarse, de que no se presenten". El ente, cuyo ser está por decidirse, es comprendido aquí como lo presente, que rodea al hombre, y que desde sí se presenta en este ámbito. Pero ¿quién es el hombre? Platón da en ese mismo lugar la información, al hacer decir a Sócrates: *Oukoûn oútos pos légei, hos hoîa mèn hékasta emoì phainetai, toiaûta mèn éstin emoi, hoîa dè soì toiaûta dè aû soí. ánthropos de sú te kai egó* ("¿No entiende él (Protágoras) en algún modo así: como en cada caso cada cosa se me presenta, de ese aspecto es (también) para mí; y como, empero, a ti, de tal modo es para ti? Hombre eres tú, empero, como yo".

El hombre es aquí —según esto— cada cual (yo y tú y él y ella) ¿Y este *egó* (yo) no ha de identificarse con el *ego cogito* de Descartes? Jamás; pues todo lo esencial que con igual necesidad de-

termina las posiciones fundamentales metafísicas en Descartes y Protágoras es, en ambas, diferente. Lo esencial de una posición fundamental metafísica comprende:

1. El modo y manera en que el hombre es hombre, es decir, él mismo; el modo esencial de la "mismidad", que no se confunde con la "yoidad", sino que se determina desde la referencia al ser como tal;

2. La interpretación esencial del ser del ente;

3. El proyecto esencial de la verdad;

4. El sentido en que el hombre es, aquí y allá, medida.

Ninguno de los momentos esenciales de la posición fundamental metafísica se puede entender segregado de los demás. Cada uno indica ya el todo de una posición fundamental metafísica. Por qué y en qué medida, precisamente, estos cuatro momentos sostienen y ensamblan, con antelación, una posición fundamental metafísica, esto —digo— no es preguntable ni respondible a partir de la Metafísica ni a través de ella. Esto ya está dicho a partir de la superación de la Metafísica.

Para Protágoras, es cierto, está el ente referido al hombre como *egó* (yo). ¿De qué especie es esta referencia al yo? El *egó* (yo) permanece en el ámbito de la descobertura que le es adjudicado como cada cual. De esta suerte intelige todo lo presente en este ámbito como *siendo*. El inteligir de lo presente se funda en el permanecer dentro del ámbito de la descobertura. Por el permanecer donde lo presente *es* la pertenencia del yo a lo presente. Este pertenecer a lo presente abierto delimita a éste frente a lo ausente. De este límite recibe y guarda el hombre la medida para lo presente y lo ausente. En esta limitación a lo en cada caso des-

cubierto se da al hombre la medida que limita a un "mismo" en cada caso a ser éste o aquél. El hombre no da desde una "yoidad" segregada la medida a la cual ha de someterse todo ente en su ser. El hombre de la relación fundamental griega al ente y su descobertura es *métron* (medida) en cuanto se hace cargo de la mesura del ámbito de la descobertura restringido en vista del yo, y con ello reconoce la cobertura del ente y la indecidibilidad respecto de su presencia o ausencia, así como en cuanto al aspecto de lo que es esencialmente. Por eso dice Protágoras (Diels, *Fragmente del Vorsokatiker; Protagoras B*, 4): *perì mèn theôn ouk écho eidénai, oúth'hos eisín, oúth'hos ouk eisin, oúth'hopoîoi tines idéan.* "De saber (esto es en griego: tener una visión de...) algo sobre los dioses, claro está, no soy capaz, ni que sean, ni que no sean, ni cómo son en su aspecto" (*idéa*).

Pollà gàr tà kolúonta eidénai, hé t' adelótes kai brachùs òn ho bios toû anthrópou. "Mucho empero es lo que impide inteligir el ente como tal: tanto la no-apertura (cobertura) del ente como lo breve del curso histórico del hombre".

¿Podemos entonces admirarnos que Sócrates en vista de esta prudencia de Protágoras diga de él (Platón, *Theaetet*, 152-b): *eikòs méntoi sophòn ándra mè lerein.* "Es de presumir que él (Protágoras) como hombre sabio (a propósito de su frase sobre el hombre como *métron*) no charle simplemente".

La posición fundamental metafísica de Protágoras es sólo una restricción —y esto significa también una conservación— de la posición fundamental de Heráclito y Parménides. La sofística es sólo posible sobre la base de la *sophía*, esto es de la interpretación griega del ser como presencia y de

la verdad como descobertura, descobertura que a su vez continúa siendo una determinación esencial del ser, por lo cual se determina lo presente a partir de la descobertura y la presencia de lo descubierto en sí. ¿Hasta qué punto está alejado Descartes del comienzo del pensar griego? ¿En cuánto es diferente la interpretación del hombre que lo representa como sujeto? Precisamente porque en el concepto del *subjectum* vibra aún la esencia griega del ser, el *hupokeísthai* del *hupokeímenon* —el subyacer del subyacente—, en forma de la presencia devenida, incognoscible e incuestionable (esto es, lo permanentemente ante nosotros), es posible ver —gracias a ella— la esencia de la mudanza de la posición fundamental metafísica.

Una cosa es la conservación del en cada caso limitado ámbito de la descobertura por el inteligir de lo presente (el hombre como *métron* —medida—); otra, el proceder en el campo despojado de límites de la posible objetivación a través del cálculo de la representación accesible para cualquiera y para todos obligatoria.

Todo subjetivismo es imposible en la sofística griega porque aquí el hombre no puede ser *subjectum;* no puede devenir esto porque aquí el ser es presencia, y la verdad descobertura.

En la descobertura acontece la *phantasía,* esto es el lograr-la-aparición de lo que se hace presente como tal para el hombre que se hace presente hacia lo que aparece. El hombre en cuanto sujeto representante (que tiene representaciones) fantasea, es decir, se mueve en la *imaginatio* en cuanto su representar imagina el ente como lo objetivo en el mundo como imagen.

(9) ¿Cómo se ha llegado a que el ente se interprete de un modo tan acentuado como *subjectum*

y por lo tanto haya logrado lo subjetivo el dominio? Pues hasta Descartes —y todavía dentro de su Metafísica— es el ente, en cuanto que es ente, un *subjectum* (*hupo-keímenon*), algo que yace ante uno, que como tal simultáneamente yace como fondo de sus propiedades permanentes y estados cambiantes. La preeminencia de un sujeto privilegiado porque es, en sentido esencial, incondicionado —como fondo del fundamento—, nace de la pretensión del hombre a un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (a un fundamento —que repose en sí y sea inconmovible— de la verdad en el sentido de la certeza) ¿Por qué y cómo se satisface en forma decisiva esta pretensión? La pretensión nace de aquella liberación del hombre, en la cual se libera de la obligatoriedad de la verdad de la Revelación cristiana y de la enseñanza de la Iglesia hacia la dación de leyes para sí mismo y que se coloca sobre sí mismo. Por esta liberación es renovada la esencia de la libertad, esto es la vinculación a algo obligatorio. Pero como en virtud de esta libertad es el hombre mismo quien estatuye lo obligatorio, puede ser éste, en adelante, determinado de diversa manera. Lo obligatorio puede ser la razón humana y su ley o el ente instalado y ordenado objetivamente según la razón o aquel aún no ordenado caos que debe ser aun domeñado por la objetivización, que exige en una época su subyugación.

Esta liberación se libera —sin saberlo— todavía a partir de la vinculación a la verdad de la Revelación, en que al hombre le es asegurada y certificada la salud de su alma. La liberación *de* la certeza de salvación según la Revelación tuvo que ser, en sí, una liberación *hacia* una certeza en que el hombre se asegura la verdad como lo sabido de su

propio saber. Esto sólo es posible si el hombre que se liberaba afianzaba en sí mismo la certeza de lo sabible. Tal cosa podía, sólo, empero, acontecer en cuanto que el hombre decidiese por sí y para sí lo que es sabible para él y lo que debe significar saber y afianzamiento de lo sabido, es decir, certeza. La tarea metafísica de Descartes se hizo, pues, ésta: crear el fundamento metafísico a la liberación del hombre a la libertad, como autodeterminación cierta de sí misma. Este fundamento no tenía solamente que ser a su vez cierto sino que —porque estaba vedado el recurso a medidas de otro ámbito— había de ser de tal modo que por él fuese estatuída la esencia de la libertad pretendida como auto-certeza. Pero todo lo que es cierto desde sí mismo tiene que afianzar al mismo tiempo a aquel ente para el cual es cierto tal saber y por el cual ha de ser afianzado todo lo sabible. El *fundamentum*, el fondo de esta libertad, lo que le subyace, el *subjectum* tiene que ser cierto, un algo con certeza que satisfaga los requerimientos esenciales citados. Un *subjectum* privilegiado en todos estos respectos se hace necesario. ¿Cuál es este [algo] cierto que forma el fundamento y da fondo? El *ego cogito* (*ergo*) *sum*. Lo cierto es una frase que dice que simultáneamente con el pensar del hombre él mismo está indudablemente presente, lo que quiere decir ahora: es dado también a sí mismo. Pensar es re-presentar, referencia representante a lo representado (*idea* como *perceptio*).

Representar significa aquí: desde sí mismo colocar algo delante de sí y poner en [lugar] seguro lo colocado. Este colocar en [lugar] seguro tiene que ser un calcular, pues sólo la calculabilidad garantiza de antemano y permanentemente el estar cierto de lo que ha de representarse. El (re)pre-

sentar no es más el inteligir (advertir) de lo presente, a cuya descobertura pertenece el inteligir mismo, siendo —en verdad— una manera de presentarse a lo presente descubierto. El representar no es más el des-cubrirse para..., sino el concebir y apoderarse de... No rige lo presente, sino domina el ataque. El representar es ahora, según la nueva libertad, un proceder por sí en el ámbito —que todavía ha de afianzarse— de lo afianzado. El ente ya no es más lo presente sino lo o-puesto por la representación, lo ob-jetivo. Re-presentación es ob-jetivación pro-cedente y dominante. El representar junta así todo en la unidad de lo así objetivo. Representar es *coagitatio*.

Toda relación a algo, el querer, el tomar posición, el sentir, es de plano re-presentatio, es *cogitans,* aquello que se traduce por "pensar". Por eso puede Descartes aplicar el nombre, al comienzo extraño, de *cogitatio* a todos los modos de la *voluntas* y del *affectus,* a todas las *actiones* y *passiones*. En el *ego cogito sum* se entiende el *cogitare* en este sentido esencial y nuevo. El *subjectum,* la certeza fundamental, es el siempre afianzado estar-también-representado del hombre re-presentante juntamente con el ente humano o no-humano representado, esto es lo objetivo. La certeza fundamental es el indudable en todo momento representable y representado *me cogitare* = *me esse*. Esta es la ecuación fundamental de todo calcular del representar que se afianza a sí mismo. En esta certeza fundamental está seguro el hombre de que él, como el re-presentante de todo re-presentar (y con ello de todo el ámbito de todo lo que está representado y así de toda certeza y verdad) está afianzado, lo que significa ahora: *es*. Sólo porque el hombre está de este modo co-representado en

la certeza fundamental (en el *fundamentum absolutum inconcussum* del *me cogitare* = *me esse*), sólo porque el hombre que se liberta hacia sí propio, pertenece necesariamente al *subjectum* de esta libertad, únicamente por eso puede este hombre y tiene este hombre que devenir el ente privilegiado, un *subjectum*, que en vista de ser el ente primeramente verdadero (esto es: cierto) tiene precedencia sobre todos los demás *subjecta*. Que en la ecuación fundamental de la certeza sea nombrado el *ego*, así como es también después nombrado en el *subjectum* propiamente dicho, no significa que el hombre sea determinado ahora como "yoico" y egoísta. Sólo quiere decir esto: el ser sujeto es ahora el distintivo del hombre como ser pensante y representante. El yo del hombre no se pone al servicio de este *subjectum*. La certeza que yace en el fondo de éste es —por cierto— subjetiva, esto es que rige en la esencia del *subjectum*, pero no egoísta. La certeza es ob-ligatoria para todo yo como tal, es decir como *subjectum*. De igual modo es obligatorio para cada cual todo aquello que quiere ser comprobado como afianzado por la objetivación re-presentante, y por lo tanto como siendo. A esta objetivación, empero, que al mismo tiempo sigue siendo lo decisivo respecto de lo que podrá ser considerado como objeto, no puede sustraerse nada. A la esencia de la subjetividad del *subjectum*, y del hombre como sujeto, pertenece la incondicionada ilimitación del ámbito de posible objetivación y del derecho a decidir sobre ésta.

Ahora se ha aclarado también en qué sentido quiere y tiene que ser el hombre como sujeto medida y centro del ente, es decir, ahora, de los objetos. El hombre no es más *métron* en el sentido de la mesura del inteligir, en cada caso, en el ám-

bito de la descobertura de lo presente, que en cada caso presencia el hombre. Como *subjectum* es el hombre la *co-agitatio* del *ego*. El hombre se estatuye a sí mismo como el patrón de todas las medidas, con las cuales se mide y calcula lo que ha de considerarse como cierto, esto es: verdadero, esto es: siendo. La libertad es nueva como libertad del *subjectum*. En las *Meditationes de prima philosophia* la liberación del hombre a la nueva libertad es colocada sobre su fundamento, el *subjectum*. Ni la liberación del hombre moderno comienza a partir del *ego cogito ergo sum*, ni es la Metafísica de Descartes sólo la Metafísica en el sentido de una ideología posteriormente suministrada a esa libertad (y por lo tanto exteriormente añadida a ella). En la *co-agitatio* reúne el representar todo lo objetivo en la juntura de la representación. El *ego* del *cogitare* encuentra ahora su esencia en la conjunción de la representación, que a sí propia se afanza: en la *con-scientia*. Esta es la composición representante de lo objetivo con el hombre re-presentante en el campo de la representación por él guarecida en su verdad. Todo lo presente recibe de ella el sentido y el modo de su presencia, esto es el de la presencia en la re-presentación. La *con-scientia* del *ego* como *subjectum* de la *co-agitatio* determina, como subjetividad del sujeto así señalado y privilegiado, el ser del ente.

Las *Meditationes de prima philosophia* adelantan los caracteres de la Ontología del *subjectum* desde el punto de vista que mira a la subjetividad determinada como *conscientia*. El hombre ha devenido el *subjectum*. Por eso puede él —según se conciba y quiera a sí mismo— determinar y cumplir la esencia de la subjetividad. El hombre como ser racional de la época de la Ilustración no es me-

nos sujeto que el hombre que se concibe como nación, se quiere como pueblo, se cultiva como raza y finalmente se confiere poderes de Señor del globo terráqueo. En todas estas posibilidades fundamentales de la subjetividad —porque el hombre queda determinado siempre como yo y tú, como nosotros y vosotros— es posible un diferente modo de la "yoidad" y del egoísmo. El egoísmo subjetivo, para el cual —generalmente sin que lo sepa— el yo está anteladamente determinado como sujeto, puede ser derribado por el enrolamiento de lo "yoico" en el nosotros. Por ello sólo gana la subjetividad en fuerza. En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado alcanza el subjetivismo del hombre su suprema cumbre, de la cual puede descender al plano de la uniformidad organizada e instalarse en ella. Esta uniformidad deviene el más seguro instrumento del más completo —esto es: técnico— dominio sobre la tierra. La libertad moderna de la subjetividad se resuelve totalmente en la objetividad adecuada a ella. El hombre no puede abandonar, por sí, este destino de su esencia moderna o interrumpirlo por una sentencia basada en la fuerza. Pero el hombre puede considerar —adelantándose con el pensamiento— que el ser sujeto de la humanidad no ha sido jamás la única posibilidad de la esencia incipiente del hombre histórico, ni jamás lo será. Una pasajera sombra producida por las nubes sobre un país oculto, esto es el obscurecimiento que aquella verdad como certeza de la subjetividad (que fué preparada por la certeza de salvación del Cristianismo) derrama sobre un acontecimiento que a ella le está vedado de experimentar.

(10) Antropología es aquella interpretación del hombre que en el fondo ya sabe lo que es el hom-

bre y por lo tanto nunca puede preguntar quién es. Pues con esta pregunta tendría ella que reconocerse así misma que está conmovida y superada. ¿Cómo se podría pedir esto a la Antropología cuando, precisamente, tiene que afianzar *a posteriori* el auto-afianzamiento del *subjectum?*

(11) Pues ahora se realiza el refundirse de la esencia moderna —que ha llegado a su perfección— en lo sobreentendido. Sólo cuando esto esté afianzado en una cosmovisión, crece el posible suelo nutricio para una originaria cuestionabilidad del ser que abra el ámbito de la decisión referente a si el ser es de nuevo capaz de un Dios, o de si la esencia de la verdad del ser requiere, más originariamente, la esencia del hombre. Sólo allí donde la plenitud de la Edad Moderna alcanza la desconsideración en su propia grandeza se prepara la historia venidera.

(12) El americanismo es algo europeo. Es la variedad (todavía incomprendida) de lo gigantesco, aún desvinculado y que todavía no surge de la esencia plena y recogida de la Edad Moderna. La interpretación americana del americanismo por el pragmatismo queda aún fuera del ámbito metafísico.

(13) El opinar cotidiano ve en la sombra únicamente la falta de luz, si no acaso su negación. En verdad es la sombra la evidente —si bien impenetrable— atestación del oculto iluminar. Según este concepto de la sombra experimentamos nosotros lo incalculable como aquello que, sustraído a la representación, es, sin embargo, evidente en el ente y denuncia al ser oculto.

(14) ¿Y qué acontecería si el rechazo mismo tuviera que volverse la más alta y dura revelación del ser? Entendido desde la Metafísica (esto es desde la pregunta por el ser en la forma de ¿qué

es el ente?) se revela primeramente la oculta esencia del ser como rechazo, como lo absolutamente no siendo, como la Nada. Pero la Nada es —como lo nádico del ente— el más decidido contrario de lo simplemente nulo. La Nada nunca es nada, ni tampoco un algo en el sentido de un objeto; es el ser mismo, cuya verdad será traspasada al hombre cuando se haya superado como sujeto, esto es cuando no represente más como objeto al ente.

(15) Este "entre" abierto es el existir (estar-ahí), entendiéndose la palabra en el sentido del ámbito ec-stático de la descultación y ocultación del ser.

APENDICE

Nos es grato presentar —como colaboración del profesor Manuel Gonzalo Casas, de la Universidad de Tucumán— una lista de textos de Heidegger en traducción castellana:

La esencia del fundamento, traducción por A. Goller de Walther, "Sustancia", número 4, Tucumán, Argentina, 1940; traducción por J. D. García Bacca, México, Séneca, 1944 (junto con *Hölderlin y la esencia de la poesía*).

Qué es la metafísica, traducción X. Zubiri, "Cruz y Raya", 6, 1933, Madrid (El Clavo ardiendo, México, 1941); traducción Raimundo Lida, Revista "Sur", 5, 1932, Buenos Aires.

El retorno al fundamento de la metafísica. (Introducción a la quinta edición alemana de *Qué es metafísica,* aparecida en Alemania en 1949). Traducción de Aníbal del Campo, Revista "Número", 13-14, Montevideo, 1951; traducción de Rafael Gutiérrez Girardot, "Ideas y Valores", 34-4, Bogotá, 1952; "Alcalá", 5, Madrid, 1952.

Hölderlin y la esencia de la poesía, traducción G. F., Revista "Escorial", número 10, Madrid, 1943; traducción de J. D. García Bacca, colec. Arbol, edit. Séneca, México, 1944. (Junto con *La esencia del fundamento*).

El ser y el tiempo, traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1951. (Conocemos una publicación de la Introducción, hecha por Gaos en "Filosofía y Letras", número 8, México, 1942, con ligeras variantes respecto de la edición definitiva en el libro).

Carta sobre el humanismo, traducción por Alberto Wagner de Reyna, "Realidad", 7-8, Buenos Aires, 1948; Ins. de Invest. Culturales Fac. de Filosofía, Universidad de Chile, 1955.

De la esencia de la verdad, traducción por Carlos Astrada, "Cuadernos de Filosofía", número 1, Buenos Aires, 1948. (Esta traducción se hizo sobre una versión taquigráfica de la conferencia que editó Klostermann, en 1943), traducción por Humberto Piñera Llera, en "Revista Cubana de Filosofía", número 10, 1952 (de la segunda edición de Klostermann, 1949).

La voz del camino, traducción en "Cuadernos Hispanoamericanos", número 5, Madrid, 1950 (dato no controlado, que tomo de Salvador Gómez Negales, *Bibliografía principalmente hispánica sobre el existencialismo,* "Pensamiento", número 38, Madrid, 1954); traducción en "Notas y Estudios de Filosofía", número 5, Tucumán, 1951.

Qué no es y qué debe ser la persona, "Revista Cubana de Filosofía", número 2, La Habana, 1951.

El origen de la obra de arte, traducción de Francisco Soler Grima, en "Cuadernos Hispanoamericanos", números 25-27, Madrid, 1952. Publicado junto con una introducción de Francisco Soler y un vocabulario filosófico de Heidegger, bajo el título "El origen de la obra de arte y la verdad en Heidegger", por Ediciones

de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1953.

¿Qué significa pensar?, traducción por Hernán Zucchi, en "Sur", 215-216, Buenos Aires, 1952. Traducción de Francisco Soler, Rev. "Mito", 3, Bogotá, 1956.

De la experiencia del pensar, traducción por J. M. Valverde, "Cuadernos Hispanoamericanos", número 20, Madrid, 1954.

La doctrina de Platón acerca de la verdad, traducción por Norberto V. Silvetti, "Cuadernos de Filosofía", 10-12, Buenos Aires, 1953; traducción de J. D. García Bacca, Universidad de Chile, 1955.

La cosa, traducción por Rafael Gutiérrez Girardot, en "Ideas y Valores", 7-8, Bogotá, 1953; la misma, "Revista de la Universidad Nacional de Córdoba", Argentina, año XL, número 1, 1953.

Kant y el problema de la metafísica, traducción de Gred Ibschev Roth, que revisó Elsa C. Frost, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.

Introducción a la metafísica, Estudio preliminar y traducción de Emilio Estiú, edit. Nova, Buenos Aires, 1956.

Georg Trakl, una localización de su poesía, traducción del estudio preliminar de Heidegger por Hernán Zucchi y traducción de los poemas de Trakl por Wolfgang von Harder, Narciso Poussa y J. Rémy, Ediciones Carmina, Buenos Aires, 1956.

De la experiencia del pensar, traducción de Ramón Barce, Indice, números 100-101, Madrid, abril-mayo de 1957.

¿Qué es eso, la Filosofía? traducción de Víctor Li Carrillo, con introducción especial de Martín

Heidegger. Editorial Universitaria, San Marcos, Lima, Perú, 1958.
La pregunta por la técnica, traducción de Francisco Soler Grima, Revista de Filosofía, Santiago de Chile, Vol. V, N.º 1, 1958.

EDICIONES AUCH.

Serie Roja (Letras).

1.—Incorporación de PEDRO GRASES como miembro honorario de la Facultad de Filosofía y Educación. Discursos de GUILLERMO FELIÚ CRUZ y PEDRO GRASES. Bibliografía de PEDRO GRASES. N.º 1.

2.—CEDOMIL GOIC: *La poesía de Vicente Huidobro.* N.º 2.

3.—ALFONSO M. ESCUDERO: *Zorrilla de San Martín y Chile.* N.º 3.

4.—HÉCTOR FUENZALIDA: *Esquemas y perfiles.* N.º 4.

5.—MARIANO LATORRE: *Autobiografía de una vocación. Algunas preguntas que no me han hecho sobre el criollismo.* N.º 5.

6.—JUAN URIBE ECHEVARRÍA: *Pío Baroja: técnica, estilo, personajes.* N.º 6.

7.—DR. RODOLFO OROZ: *Don Marcelino Menéndez y Pelayo y la poesía latina.* N.º 7.

8.—JUAN LOVELUCK: *Menéndez y Pelayo y la Literatura Española Medieval.* N.º 8.

9.—MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO: *Historia de la poesía chilena (1569-1892).* N.º 9.

10.—RAÚL SILVA CASTRO: *Ramón Rengifo.* N.º 10.

11.—RAÚL SILVA CASTRO: *Producción de Gabriela Mistral de 1912 a 1918.* N.º 11.

12.—GASTÓN VON DEM BUSSCHE: *Visión de una poesía.* N.º 12.

13.—GABRIELA MISTRAL: *Epistolario* (introducción y notas de Raúl Silva Castro). N.º 13.

14.—ALFONSO M. ESCUDERO: *La Prosa de Gabriela Mistral.* N.º 14.

Serie Negra (Filosofía).

15.—ARTURO ALDUNATE PH.: *Alberto Einstein.* N.º 1.

16.—JORGE MILLAS: *Ortega y la responsabilidad de la inteligencia.* N.º 2.

17.—FERNANDO URIARTE: *Ortega: Filosofía y Circunstancia.* N.º 3.

18.—MARTÍN HEIDEGGER: *La Epoca de la Imagen del Mundo.* N.º 4.

Serie Verde (Historia).

19.—*Autobiografía del Mariscal del Campo,* DON ANTONIO DE QUINTANILLA: N.º 1.

20.—EUGENIO PEREIRA SALAS: *La arquitectura chilena en el siglo XIX.* N.º 2.

21.—ROBERTO LEVILLIER: *Mundus Novus.* N.º 3.

Serie Gris (Arte).

22.—JULIO MOLINA MÜLLER: *Las ideas estéticas en Artes Plásticas de Menéndez y Pelayo.* N.º 1.

Serie Azul (Ciencias).

23.—ERIKA GRASSAU: *Análisis estadístico de las pruebas de Bachillerato.* N.º 1.

24.—HORACIO ARAVENA: *Jean-Antoine-Claude Chaptal.* N.º 2.

25.—JOSÉ HERRERA, MARÍA ETCHEVERRY Y RODOLFO BARRIENTOS: *Los Nymphalidae Chilenos.* N.º 3.

Serie Marrón (Educación).

26.—ROBERTO MUNIZAGA AGUIRRE: *Valentín Letelier y nuestra tradición pedagógica.* N.º 1.

27.—VALENTÍN LETELIER: *Teoría de la Instrucción Pública. Teoría de la Enseñanza Universitaria.* (Prólogo de Roberto Munizaga Aguirre). N.º 2.

Serie Celeste (Antropología-Sociología).

28.—JUAN URIBE ECHEVARRÍA: *Contrapunto de Alféreces en la Provincia de Valparaíso.* N.º 1.

29.—ISRAEL DRAPKIN: *Prensa y Criminalidad.* N.º 2.